

TOBIAS RENNER
POSTSÄKULARE GESELLSCHAFT UND
RELIGION

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

Unter Mitwirkung
der Professoren der Theologischen Fakultät
herausgegeben von

Thomas Böhm, Ursula Nothelle-Wildfeuer
(federführend), Magnus Striet

Band 183
Postsäkulare Gesellschaft und Religion

TOBIAS RENNER

Postsäkulare Gesellschaft und Religion

Zum Spätwerk von Jürgen Habermas

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

D 25

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-37784-6

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung und Fragestellung	11
I Zur Verortung der postsäkularen Gesellschaft im habermasschen Denken: Drei Relektüren	25
1 Kommunikatives Handeln	25
1.1 Das Anliegen der Theorie des kommunikativen Handelns	25
1.2 Die handlungskordinierende Funktion von Kommunikationsprozessen	30
1.3 Lebenswelt und Moderne als Rationalisierung	37
1.4 Lebenswelt und systemische Integration der Gesell- schaft	43
1.5 Gesellschaftliche Rationalisierung und die Versprach- lichung des Sakralen	47
2 Diskursethik	51
2.1 Anliegen und Konzeption	51
2.2 Moralprinzip	52
2.3 Diskursprinzip und Wahrheitsfähigkeit von Normen	58
2.4 Die Unterscheidung des Guten und des Gerechten	63
2.5 Diskursethik und gesellschaftlicher Kontext	68
3 Deliberative Demokratie	74
3.1 Biografischer Hintergrund und normativer Anspruch	74
3.2 Individuelle Grundrechte und Volkssouveränität als Verfahren	77
3.3 Gesellschaftliche Integration und die Notwendigkeit des Rechts	82
3.4 Politik, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft	90

II	Jürgen Habermas und die Religion	103
1	Postsäkulare Gesellschaft – Notwendigkeit zur Kooperation	103
1.1	Die Hinwendung zur Religion: eine Einordnung . . .	103
1.2	Zeitdiagnostik	112
1.3	Die westlichen Säkularisierungsprozesse als produktive Entwicklung	118
1.3.1	Streitfall Säkularisierung und die Ausbildung einer gemeinsamen Sichtweise	120
1.3.2	Säkularisierung als Übersetzungsprozess	133
1.3.3	Voraussetzungen des Verfassungsstaates	137
1.4	Die Zivilgesellschaft	143
1.4.1	Der Commonsense als produktive Kraft	145
1.4.2	Die religiöse Überlieferung als „Zumutung“ und Notwendigkeit	149
1.5	Der religiöse Ritus als Quelle von Gründen	156
2	Religiöse Toleranz und weltanschaulicher Pluralismus	166
2.1	Die Trennung von Staat und Kirche als Voraussetzung von Religionsfreiheit und Toleranz	166
2.1.1	Geschichtliche Aspekte der Religionsfreiheit	167
2.1.2	Systematische Aspekte der Religionsfreiheit	170
2.1.2.1	Die Trennung von Staat und Kirche	170
2.1.2.2	Der Begriff der Toleranz	175
2.2	Die Konsequenzen von Religionsfreiheit und Pluralismus	196
2.2.1	... für den Staat und dessen Institutionen	197
2.2.2	... für religiöse Bürger	200
2.2.3	... für nichtreligiöse Bürger: Postmetaphysisches Denken als säkulares Bewusstsein	203
3	Ertrag	215

III	Debatten und Ergänzungen	217
1	Überblick	217
1.1	Zur Deutung von Postsäkularität und Säkularisierung	217
1.2	Übersetzung religiöser Inhalte und die Unterscheidung von Glauben und Wissen	224
2	Die Debatte um die Religionsphilosophie Kants . . .	231
2.1	Die Religionsphilosophie Kants – ein Paradigma nachmetaphysischen Denkens	231
2.2	Das höchste Gut und das Gottespostulat in der Perspektive von Jürgen Habermas	240
2.3	Die Unabgeschlossenheit der Geschichte und die Frage nach Kants Gottespostulat aus theologischer Perspektive	250
3	Kreativität des Handelns und Wertgeneralisierung – eine Ergänzung durch Hans Joas	268
3.1	Die Kritik an der Rede von der postsäkularen Gesellschaft und die Optionalität des religiösen Lebens	270
3.2	Die Ergänzung der Handlungstheorie durch das Moment der Kreativität	280
3.2.1	Das Anliegen von Hans Joas und dessen Arbeitsweise	280
3.2.2	Relektüre klassischer Handlungstheorien und Erarbeitung der kreativen Dimension menschlichen Handelns	283
3.2.3	Kreativität, Rationalität und Körperlichkeit menschlichen Handelns	288
3.3	Die Entstehung von Werten und ihre universale Dimension	294
3.3.1	Anliegen	294
3.3.2	Die Entstehung und Bindung von Werten	295
3.3.3	Die Relektüre und Erarbeitung der Wertentstehung	297
3.3.4	Werte und universeller Anspruch – Joas' Genealogie der Menschenrechte	312
3.4	Zur Frage der Ergänzungsmöglichkeiten von Hans Joas und Jürgen Habermas	328

Inhalt

IV	Fazit und Ausblick: Lernpotentiale im habermasschen Denken	343
1	Bisheriger Ertrag der Arbeit	343
2	Religiöses Leben in der Moderne	347
3	Impulse für ein katholisches Selbstverständnis	353
3.1	Katholizismus und Kirche	353
3.2	Theologie	361
	Bibliographie	367

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2016 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angenommen wurde. Die verwendete Literatur spiegelt den Stand zum Zeitpunkt der Abgabe im September 2015 wider.

Das Erstgutachten hat Prof. Dr. Stephan Goertz erstellt, an dessen Lehrstuhl ich als akademischer Mitarbeiter tätig war und von dem ich in dieser Zeit viel gelernt habe. Die zahlreichen Gespräche mit ihm sowie seine Impulse und Anregungen haben mein Arbeiten bereichert und immer wieder vorangebracht. Prof. Dr. Magnus Striet hat das Zweitgutachten übernommen. Mit seinem Engagement hat er mich gerade bei der Überarbeitung und der Drucklegung der nun vorliegenden Publikation sehr unterstützt. Ihnen beiden gilt mein besonderer Dank für ihre Begleitung.

Darüber hinaus danke ich Caroline Witting, Isabel Pierro und Sarah Christ für ihre konstruktive Kritik und ihre Sorgfalt in der Korrekturphase der Arbeit.

Herzlich gedankt sei auch der Erzdiözese Freiburg sowie dem Deutschen Caritasverband, die die Drucklegung finanziell unterstützt haben.

Von ganzem Herzen möchte ich meinen Eltern und meiner Familie sowie all den Freunden und Kollegen danken, die die Höhen und Tiefen dieses Projekts begleitet haben, allen voran aber meiner Frau.

Freiburg i. Br. am 6. Dezember 2016

Einleitung und Fragestellung

Wenn man sich in der systematischen Theologie mit Jürgen Habermas beschäftigt, sieht man sich seit den 1970er Jahren einer Vielzahl an Publikationen und inhaltlichen Auseinandersetzungen gegenübergestellt. Dabei muss man feststellen, dass die theologische Publikationstätigkeit nach einer zwischenzeitlich ruhigeren Phase nach dem Jahr 2004 wieder stärker anstieg. Es sind dabei vor allem zeitdiagnostische Fragen, die Rolle religiöser Beiträge in der Öffentlichkeit moderner Demokratien oder die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, die viele Beiträge inhaltlich bestimmen. Gerade die Frage nach der Rolle religiöser Beiträge innerhalb einer demokratischen Öffentlichkeit ist mehr denn je aktuell. Sie ist genauso Thema der Theologie wie der Politischen Philosophie, aber auch Gegenstand tagespolitischer Debatten. Dabei stellt sich nicht nur die Frage nach der Rolle religiöser Akteure und deren Fähigkeit, Impulse in gesellschaftlichen Debatten zu geben, sondern auch nach dem Miteinander religiöser und nichtreligiöser Menschen.

Der israelische Schriftsteller Amos Oz und seine Tochter, die Historikerin Fania Oz-Salzberger, setzen sich in ihrem Essay „Juden und Worte“¹ mit ihrer eigenen jüdischen Identität auseinander. Beide verstehen sich dabei als nicht-religiöse, säkulare Juden, die ihre jüdische Identität in der Überlieferung von religiösen Texten sowie dem Streit über deren Auslegung sehen. Die Journalistin Gisela Dachs sieht darin die zentrale Frage thematisiert, „inwieweit diese lange erprobte Erinnerungskultur Modell stehen könnte für Gesellschaften oder Menschen, die sich im Sinne der Aufklärung als säkular verstehen, aber deshalb doch nicht auf ihr religiöses Erbe verzichten wollen“.² Es ist die Frage, wie eine

¹ Amos Oz/Fania Oz-Salzberger, *Juden und Worte*, Berlin 2013.

² Gisela Dachs, *Bibel ohne Gott*, in: *Die Zeit*, Nr. 41 vom 23.10.2013.

Aneignung biblischer Texte und deren Gehalte unter den Bedingungen von Säkularität funktionieren kann.

„Das Paradox springt einem Israeli in die Augen: Heutzutage verstellt in vielen säkularen Gesellschaften die Religion selbst den Blick auf dieses herausragende Kunstwerk [Bibel; T. R.]. Die Verfassung der Vereinigten Staaten trägt dazu bei, daß es von öffentlichen Schulen ausgeschlossen bleibt, weil es fälschlich als ein ganz und gar religiöser Text verstanden wird. Dies ist ein bedauerlicher kultureller Verlust. [...] Doch im Licht unserer säkularen Auffassungen sind die Schriften und ihre Textnachfahren ein Vermächtnis kollektiver Größe der Menschheit.“³

In diesem Sinne soll in der vorliegenden Arbeit ein theologischer Beitrag zur Frage nach der Bedeutung und – pragmatischer – nach der Rolle religiöser Beiträge in der Öffentlichkeit moderner demokratischer Gesellschaften unternommen werden. Als Gesprächspartner dient dabei in erster Linie Jürgen Habermas, der mit seiner zeitdiagnostischen Rede von der postsäkularen Gesellschaft⁴ schon fast ein Synonym für die vermehrte Thematisierung des Religion-Politik-Komplexes im letzten Jahrzehnt lieferte. Die Auseinandersetzung konzentriert sich damit zugleich auf die Äußerungen von Habermas nach 2001, in denen er sich explizit zu Religionen und religiösem Leben äußert. Damit wird die Friedenspreisrede⁵ aus

³ Oz/Oz-Salzberger, *Juden und Worte*, 60.

⁴ Karl Gabriel weist in seinem Aufsatz „Die Zeichen der Zeit erkennen – die Situation der katholischen Kirche in soziologischer Sicht“ darauf hin, dass der Begriff der postsäkularen Gesellschaft ursprünglich nicht von Habermas, sondern von Klaus Eder stammt. Gleichwohl wurde die Verwendung maßgeblich von Jürgen Habermas geprägt und ist viel stärker mit diesem verbunden. Vgl. Karl Gabriel, *Die Zeichen der Zeit erkennen – die Situation der katholischen Kirche in soziologischer Sicht*, in: Heimbach-Steins/Kruip/Wendel (Hg.), *„Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch“*. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br. 2011, 48–57.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001.

dem Jahr 2001 als ein Anfangspunkt gesetzt, mit welchem im Allgemeinen eine vermehrte Auseinandersetzung mit religiösen Themen bei Habermas verbunden wird. Gleichwohl bleibt eine solche Grenzziehung immer auch eine künstlich herbeigeführte Entscheidung. So werden an vereinzelt Stellen der Arbeit auch ältere Publikationen verwendet, die trotz ihres älteren Datums notwendig für eine Rekonstruktion der Positionierungen von Jürgen Habermas sind.

Entscheidend scheint mir, dass die Positionierungen von Habermas nicht nur eine vermehrte Aufmerksamkeit gegenüber religiösen Beiträgen einfordern. Eine Religion, die sich auf die Bedingungen und Voraussetzungen einer modernen Demokratie eingelassen hat, sieht sich mit Anforderungen konfrontiert und wird sich verändern. Dies gilt es bei der Rezeption von Jürgen Habermas zu beachten, um so Lernpotentiale auszuloten.

Die systematisch-theologische Auseinandersetzung⁶ mit Habermas vor der jüngeren Debatte war vor allem von zwei Namen geprägt: Helmut Peukert und Edmund Arens. Ersterer wurde durch seine fundamentaltheologische Arbeit „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentaltheologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung“⁷ und seine Ausarbeitung einer anamnetischen Solidarität bekannt.⁸ Edmund Arens scheint hingegen aus zweierlei Gründen wichtig: zum einen durch eigene theologische Rezeptionsarbeiten mit Blick

⁶ Ich beziehe mich hier aufgrund der Ausrichtung der vorliegenden Arbeit bewusst auf den Bereich der systematischen Theologie. Zur theologischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas in den praktisch-theologischen Fächern vgl. Maureen Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, London 2011, 18–29 und Edmund Arens, *Theologie nach Habermas. Eine Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 28–31.

⁷ Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1978.

⁸ Vgl. Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, 13–17 und Nicholas Adams, *Habermas and Theology*, Cambridge 2006, 182ff.

auf ein handlungstheoretisch fundiertes Religionsverständnis⁹, zum anderen, weil sich bei ihm immer wieder unterschiedliche Debatten einer „ersten Phase“ theologischer Habermas-Rezeption¹⁰ bündeln.¹¹ Eine breite Darstellung dieser bisherigen Habermas-Rezeption, wie sie etwa in den systematisch-theologischen Fächern der Fundamentaltheologie und der Theologischen Ethik unternommen wurde, würde die Möglichkeiten und das Ziel der vorliegenden Arbeit bei weitem übersteigen.¹² Dennoch scheinen einige Andeutungen und Verortungen zur Klärung, aber auch zur Abgrenzung notwendig.

So beschäftigen sich theologische Publikationen vor dem Jahr 2001 in einer ersten Phase vor allem mit der Theorie des kommunikativen Handelns und der Diskursethik. Damit sind auch diejenigen theologischen Beiträge gemeint, die vor dem habermasschen Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“

⁹ Vgl. Edmund Arens, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982; Ders., *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989; Ders./Ottmar John/Peter Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Düsseldorf 1991; Ders., *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (= QD 139)*, Freiburg i. Br. 1992; Ders., *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 2007.

¹⁰ Ich beziehe mich vor allem auf folgende Bände: Edmund Arens, *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989; Ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn 1997. Vgl. auch die stärker im historischen Kontext verortete Darstellung einer ersten Phase theologischer Rezeption des habermasschen Denkens in Junker-Kenny, *Habermas and Theology*.

¹¹ Vgl. Hans-Ludwig Ollig, *Habermas und das Religionsproblem. Bemerkungen zu zwei neuen Sammelbänden*, in: *ThPh* 73/4 (1998) 558–577, 565ff. Vgl. Arens, *Habermas und die Theologie*; Ders./John/Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*; Arens, *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*.

¹² Vgl. etwa die Literaturlisten in: Arens, *Habermas und die Theologie*, 33ff.; Joachim von Soosten, *Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas' „Theorie kommunikativen Handelns“*, in: *ZEE* 34/2 (1990) 129–143; Arens, *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*, 24ff.

erschieden sind und für die namentlich vor allem Johann Baptist Metz¹³, mit dem Vorschlag einer anamnetischen Vernunft,¹⁴ und Helmut Peukert, mit dem Konzept einer anamnetischen Solidarität, stehen.¹⁵ Schließlich unterliegt die habermassche Theorie kommunikativen Handelns einer längeren Entwicklung und verschiedener Vorarbeiten.¹⁶ Insofern boten unterschiedliche Motive der kommunikativen Handlungstheorie, aber auch andere Positionen schon vorher Anlass zur theologischen Auseinandersetzung.¹⁷ Die Ansatzpunkte, die Theologen für weitergehende Debatten wählten, waren vielfältig: die Bedingungen für, aber auch das normative Ideal von Verständigung durch Sprache; die Theorie kommunikativen Handelns; die Rolle von Intersubjektivität im Gegenüber sowie als Grundbedingung des Subjekts; die habermassche Gesellschaftstheorie und das entsprechende Verständnis von Moderne; die Betonung von kommunikativer Rationalität; die Thematisierung nachmetaphysischen Denkens.¹⁸

In diesem Sinne stellt Edmund Arens 1989 mit Blick auf die theologische Rezeption von Habermas fest:

¹³ Vgl. die Hinweise zur theologischen Kritik von Metz in: Arens, Habermas und die Theologie, 18ff. und Junker-Kenny, Habermas and Theology, 10ff.

¹⁴ Vgl. Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977; Ders., Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Honneth u. a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen, Frankfurt a. M. 1989, 733–739; Ders., Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006.

¹⁵ Vgl. hierzu die Reaktion von Jürgen Habermas: Jürgen Habermas, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: Ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt a. M. 1997, 98–111.

¹⁶ Vgl. hierzu etwa die Darstellung der Entwicklung des Werks von Jürgen Habermas in Stefan Müller-Doohm, Jürgen Habermas. Leben – Werk – Wirkung, Frankfurt a. M. 2008, 65ff.

¹⁷ Vgl. exemplarisch Trutz Rendtorff, Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozial-ethischen Kontroverse (Luhmann/Habermas), München 1975.

¹⁸ Vgl. Arens, Habermas und die Theologie, 9f.

„Die Theologie wird von seiner Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung und der darin implizierten Religionskritik ebenso herausgefordert, wie ihr sein Verständnis von Identität und Rationalität, von System und Lebenswelt, der Moderne und des in ihr erreichten Niveaus der gesellschaftlichen Organisation zu denken zu geben hat.“¹⁹

Arens unterscheidet Ende der 1980er Jahre vier Arten der Auseinandersetzung: eine breite auf Verständnis basierende Rezeption, die sich im Gegenüber zu ablehnender und explizit theologischer Kritik sieht, eine Rezeption auf der Basis von Einschätzungen, Diagnosen und Instrumenten, die das habermassche Denken bereithält, und theologische Ansätze, die sich einer breiten Auseinandersetzung mit der Theorie des Philosophen verdanken.²⁰

¹⁹ Ebd. 10.

²⁰ Auswahl kritischer Arbeiten zu Jürgen Habermas: Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973; Kunibert Füssel, *Die sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Diskussion um den Begriff der Wahrheit in ihrer Relevanz für eine systematische Theologie*, Münster 1975; Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*; Volker Spülbeck, *Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie*, Freiburg i. Br. 1977; Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion?*; Daniel Moser, *Gesellschaftstheorie oder Christentum? Eine Gegenüberstellung der Bezugsrahmen von Jürgen Habermas' kritischer Theorie und dem biblisch-pneumatologischen Christentum*, Basel 1977; Peter Eicher, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983; Karl Bauer, *Der Denkweg von Jürgen Habermas zur Theorie des kommunikativen Handelns. Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie?*, Regensburg 1987; Rudolf Langthaler, *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfrage an Jürgen Habermas*, Berlin 1997.

Auswahl rezipierender Arbeiten: Edward Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971; Rudolf Siebert, *From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis*, Washington DC 1979; Wolfgang Weigand, *Solidarität durch Konflikt. Zu einer Theoriebildung von Solidarität*, Münster 1979; Barbara Kappenberg, *Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie*, Frankfurt a. M./ Bern 1981; Thomas A. Bauer, *Streitpunkt Dogma, Materialien zur System-*

Auffällig sind dabei zwei Feststellungen: Zum einen die Bemerkung, dass der Schwerpunkt der theologischen Auseinandersetzung Ende der 1980er Jahre vor allem in Deutschland und in den Vereinigten Staaten von Amerika²¹ lag, zum anderen die Wahrnehmung, dass Habermas eher wenig zu Religionen und religiösem Denken veröffentlicht hatte.²² Dies sollte sich erst nach 2001 ändern. Ausnahmen bilden etwa die Thematisierung von Religion und Rationalisierung der Gesellschaft in der „Theorie des kommunikativen Handelns“²³ oder einzelne Aufsätze in dem Band „Texte und Kontexte“²⁴. Religion wird speziell im ersten Fall im Kontext der Rede von der Versprachlichung des Sakralen behandelt und wirkt wie eine sich überholende und im Zuge der Rationalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse sich auflösende Lebens-

theorie und Systemkritik kommunikativen Handelns in der Kirche, Wien 1982; Francis Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology. Jesus and the church*, New York 1984; Hans Czuma, *Macht gegen Dialog. Zum Widerspruch zwischen kirchlicher Metaphysik und demokratischem Diskurs*, Freiburg i. Ue. 1984; Rudolf Siebert, *The critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, Berlin/New York/Amsterdam 1985; Hans-Joachim Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas* (= *Frankfurter Theologische Studien* 32), Frankfurt a. M. 1985; Wolfgang Pauly, *Wahrheit und Konsens*, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1989; Franz Gruber, *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit*, Innsbruck/Wien 1993, 256–325; Markus Knapp, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie kommunikativen Handelns*, Würzburg 1993; Stanley Rudman, *Concepts of person and christian ethics*, Cambridge 1997, 227–256; Hermann Düringer, *Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas*, Leuven 1999.

²¹ Vgl. Jens Glebe-Möller, *A Political Dogmatic*, Philadelphia 1987.

²² Vgl. Arens, *Habermas und die Theologie*, 7.

²³ Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1995, 118–169.

²⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. ²1992, 91–156.

form, deren Erbe sich jedoch nachmetaphysischem Denken²⁵ verbunden weiß. Eine Moderne, die sich auf das Fortbestehen religiösen Lebens einzustellen hat, schien vor dem Hintergrund dieser Gedanken unvorstellbar.²⁶ Gleichwohl gibt es schon früh immer wieder Elemente und Aussagen, die auf ein Interesse an theologischem Denken schließen lassen.²⁷ Insofern fällt eine Beurteilung der habermasschen Positionierung zur Religion, aber auch zur Theologie nicht so leicht, wie es die Äußerungen in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ zunächst nahelegen.²⁸

Die Öffnung, aber auch die kritische Auseinandersetzung mit der Diskursethik sieht Edmund Arens innerhalb der Theologi-

²⁵ Zur Definition nachmetaphysischen Denkens: „Insgesamt wird nachmetaphysisches Denken wesentlich durch die Grundannahme bestimmt, dass Philosophie nicht mehr auf das Ganze der Welt ausgreift. Philosophie liefert kein einheitliches Weltbild mehr, sondern wird zur Metatheorie, zur Reflexionsinstanz jener Rationalitätsunterstellungen, die wir in Alltag und Wissenschaft vornehmen. Vernunft wird in den Geltungsunterstellungen der alltäglichen und wissenschaftlichen Rede situiert.“ Thomas M. Schmidt, *Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen* (Habermas), in: Ders./Pitschmann (Hg.), *Religion und Säkularisierung*, Stuttgart 2014, 20–35, 27.

²⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Interpretation von Michael Kühnlein. Er geht davon aus, dass sich die Versprachlichung des Sakralen ausschließlich auf die Funktionen von Religionen bezieht. Entsprechend zeichnet sich das Sakrale durch eine gewisse Immunität aus. Dies stützt er durch Aussagen Habermas', die auf eine fortdauernde Koexistenz von Religion und nachmetaphysischem Denken hinweisen: „Die Neutralisierungsimmunität ist offenkundig ein Beleg dafür, daß sich nur die Funktionen von Religion versprachlichen lassen, während ihre dysfunktionalen Ressourcen nicht in Kommunikativa überführt werden können. So gesehen konzentriert sich das von Habermas inaugurierte Versprachlichungstheorem auf das Interesse der Sicherstellung der sozialintegrativen und expressiven Potentiale des Sakralen [...]“. Michael Kühnlein, *Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung? Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von Jürgen Habermas*, in: *ThPh* 71/3 (1996) 390–409, 392.

²⁷ Weitere Auseinandersetzungen von Jürgen Habermas mit der Religion: vgl. Arens, Habermas und die Theologie, 12ff.

²⁸ Vgl. die Hinweise in II.1.

schen Ethik zunächst bei Klaus Demmer in den 1980er Jahren gegeben,²⁹ später vor allem bei jüngeren Vertretern des Faches im Sammelband „Theologische Ethik im Diskurs“³⁰. Namen, die für Arens in der Rezeption durch die Theologische Ethik entscheidend sind, sind Andreas Lob-Hüdepohl, Hans-Joachim Höhn, Christian Kissling und Matthias Möhring-Hesse.³¹ Die Rezeption in der Theologischen Ethik ist hierbei aber analog zur Auseinandersetzung in der Dogmatik und Fundamentaltheologie zu sehen. Dies gilt nicht nur für die Aufnahme von Denkfiguren, sondern auch im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung.³² Gleichwohl wird man feststellen müssen, dass die Rezeption im Bereich der Sozialethik in einem größeren Rahmen stattfand als in der Moraltheologie. Interessant erscheint dabei auch der Versuch, die habermassche Demokratietheorie, kreisend um die Begriffe *Öffentlichkeit* und *Diskurs*, für die Erarbeitung einer politisch-theologischen Perspektive zum zivilgesellschaftlichen Handeln kirchlicher und christlicher Akteure zu nutzen.³³

²⁹ Vgl. Klaus Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1989; Ders., *Die Wahrheit leben*, Freiburg i. Br. 1991.

³⁰ Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hg.), *Theologische Ethik im Diskurs*, Tübingen/Basel 1995.

³¹ Vgl. Andreas Lob-Hüdepohl, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik* (= SThE 47), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1993, bes. 193–272 u. 329–391.; Christian Kissling, *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie* (= SThE 48), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1993; Beneezet Bujo, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1993; Matthias Möhring-Hesse, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen* (= SThE 75), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1997, bes. 390–482.

³² Vgl. Richard Gebauer, *Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskurethik von Jürgen Habermas*, München 1993; Thomas Hoerschelmann, *Theologische Ethik. Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext der diskursiven Moraltheologie*, Stuttgart 1996.

³³ Vgl. Hermann-Josef Große Kracht, *Demokratie als Verfahren? Habermas' diskurstheoretische Demokratiekonzeption und die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit*, in: Lesch/Bondolfi, *Theologische Ethik im Diskurs*, Tübingen/Basel 1995, 212–235; Ders., *Kirche in zivi-*

Zwei weitere Debattenstränge in der Habermas-Rezeption sieht Arens in der diskurstheoretisch fundierten Wahrheitstheorie sowie der zu weiten Teilen rekonstruierten Religionstheorie gegeben.³⁴ Speziell das Verständnis und die Interpretation religiösen Denkens, wie sie etwa in der These von der Versprachlichung des Sakralen entfaltet wurden, wurden dabei meist kritisiert und abgelehnt. Von einer ernsthaften Rezeption kann hier nicht die Rede sein. Die Wahrheitstheorie, die im Sinne einer Konsenstheorie zu interpretieren ist, wurde im Laufe der Zeit von Habermas selbst modifiziert und weiterentwickelt. So sind es vielmehr die Ideen des kommunikativen Handelns sowie das Verständnis einer Religionsgemeinschaft als Kommunikationsgemeinschaft, die sich dem habermasschen Denken entlehnen und theologisches Denken beeinflussen konnten.³⁵

Eine zweite Phase der theologischen Auseinandersetzung und Rezeption sehe ich mit der sogenannten Friedenspreisrede von Jürgen Habermas im Jahr 2001 gegeben. Habermas beschäftigte sich in dieser Rede, nur kurze Zeit nach den Ereignissen des 11. Septembers, mit der Rolle religiöser Beiträge in der Öffentlichkeit. Es handelt sich dabei um einen Themenkomplex, dem er sich in den folgenden Jahren immer wieder gewidmet hat. Gerade im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends nahm die Anzahl an Publikationen zu Jürgen Habermas im theologischen Bereich zu – vor allem nach dem Gespräch zwischen ihm und Joseph Ratzinger³⁶ in Mün-

ler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997.

³⁴ Vgl. Edmund Arens, *Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns im Diskurs. Eine Einleitung*, in: Ders., *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*, Paderborn 1997, 9–32, 16f.

³⁵ Vgl. ebd. 17ff.

³⁶ Vgl. Florian Schuller (Hg.), *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg i. Br. 2005; Michael Welker, *Habermas and Ratzinger on the Future of Religion*, in: *Scottish Journal of Theology* 63/4 (2010) 456–473; Erin Brigham, *Caritas in veritate and critical theory: locating religion in the public sphere*, in: *Horizons* 38/1 (2011) 36–53; Michael Reder, *Religion in liberalen Gesellschaften. Habermas und seine Diskussionen mit Ratzinger und*

chen im Jahr 2004.³⁷ Gleiches lässt sich mit Blick auf die Äußerungen unterschiedlicher katholischer Bischöfe feststellen, die sich ihrerseits nun vermehrt in Reden und Beiträgen auf Jürgen Habermas beriefen. Der Sozialphilosoph erscheint hier oft unter dem Eindruck des Münchner Gesprächs nicht nur als Gesprächspartner, sondern mitunter als säkulare Autorität, die ein vermehrtes Wahr- und Ernstnehmen religiöser Beiträge in einer säkularen Öffentlichkeit einfordert und zugleich rechtfertigt.³⁸ Auffällig ist gleichzeitig

den Jesuiten, in: Herzgell/Percic (Hg.), Religion und Rationalität, Freiburg i. Br. 2011, 79–94, 81ff.

³⁷ Vgl. zum Wandel in der Wahrnehmung von Jürgen Habermas: Edmund Arens, „Alt, aber nicht fromm“. Jürgen Habermas und seine neuen Verehrer, in: HerKorr 63/2 (2009) 79–83, 79ff.

³⁸ Vgl. beispielhaft: Gebhard Fürst, Kurzvortrag zu „Säkularisierung und Säkularisation“ in Weingarten am 14. September 2002, online: http://www.ehe-familie.drs.de/index.php?id=105&no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=7042&tx_ttnews%5BbackPid%5D=8794&cHash=f421c9c62d [Zugriff 09.11.2014]; Ders., Grußwort zur Tagung „Religionen im säkularen Staat“ vom 29.11.–01.12.2004, online: http://downloads.akademie-rs.de/interreligioeser-dialog/041129_fuerst_grusswort.pdf [Zugriff 09.11.2012]; Robert Zollitsch, Begrüßung und Einführung, in: Ders., „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein“ (Jes 32,17). Dokumentation zum ersten Jahresempfang des Erzbischofs von Freiburg und des Landesbischofs der Evangelischen Landeskirche in Baden für das Bundesverfassungsgericht, den Bundesgerichtshof, die Bundesanwaltschaft und die Rechtsanwälte bei dem Bundesgerichtshof am 19. Juni 2007 in Karlsruhe (= Freiburger Texte 58), Freiburg i. Br. 2008, 7–11; Ackermann, Stephan, Religionen – gesellschaftliches Problem oder Chance? Ansprache bei Willi-Graf-Empfang des Katholischen Büros Saarland am 28. Oktober 2010, online: <http://www.bistum-trier.de/bistum-bischof/bischof/im-wortlaut/bei-anderen-anlaessen/religionen-gesellschaftliches-problem-oder-chance/> [Zugriff 09.11.2014]; Gebhard Fürst, Neujahrsansprache 2012, online: <http://www.drs.de/bischof/texte-und-reden/a-bischof-dr-gebhard-fuerst-neujahrsanspr-00005136.html> [Zugriff 09.11.2012]; Karl Kardinal Lehmann, Das Geheimnis des Glaubens in der Auslegung der Theologie. Zur Vorbereitung des Studententages „Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultäten und zum Wissenschaftlichen Nachwuchs in der Theologie“, Predigt im Gottesdienst anlässlich der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Regensburg am 29. Februar 2012, online: <http://www.>

die immer wieder festzustellende Überraschung über einen Wandel im Denken von Habermas selbst, der sich an einer veränderten Rolle bzw. Bedeutung religiöser Äußerungen in der Öffentlichkeit festmachen lässt.³⁹ Dabei gewinnt man jedoch vereinzelt auch den Eindruck einer stark verkürzenden Rezeption.

Das Neue, das viele in seinen Aufsätzen zu identifizieren glaubten, lag weniger in den religionsphilosophischen Äußerungen zum Verhältnis von Glauben und Wissen, sondern, wie etwa Hermann-Josef Große Kracht feststellt, in einer Ergänzung dieses Themenkomplexes „um die demokratietheoretische Frage nach einer aussichtsreichen Verhältnisbestimmung von Religion und Republik“⁴⁰ innerhalb einer postsäkularen Gesellschaft, die die religiösen Gruppen ernst nimmt und nicht mehr von ihrem Aussterben ausgeht.⁴¹ Dies führt Habermas zu einer Reflexion religiöser Akteure in der politischen Öffentlichkeit moderner Gesellschaften. Hierfür scheint eine Unterscheidung notwendig, die sich eingesteht, dass mit einer Säkularisierung von staatlichen

dbk.de/nc/presse/details/?presseid=2062 [Zugriff 09.11.2012]; Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff, „Religiöse Pluralität in der demokratischen Öffentlichkeit“ beim Treffen von Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit Mitgliedern der Allgemeinen und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland am 12. März 2012 in Leipzig, online: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-045a-Vortrag-B-Mussinghoff-Woche-der-Brueckerlichkeit.pdf [Zugriff 17.08.2016], 6f.; Kardinal Dr. Christoph Schönborn, Fremdkörper oder Wurzel – Christentum in Europa. Rede beim St. Michael-Jahresempfang am 12. September 2012 in Berlin, online: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-136b-St-Michael-Jahresempfang-Rede-K-Schoenborn.pdf [Zugriff 09.11.2012].

³⁹ Vgl. Hans Joachim Türk, Jürgen Habermas und die Religion. Ein ‚religiös Unmusikalischer‘ nimmt die Religion ernst, in: *Die Neue Ordnung* 64/1 (2010) 10–19.

⁴⁰ Herrmann-Josef Große Kracht, Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen, in: Wenzel/Schmidt (Hg.), *Moderne Religion?*, Freiburg i. Br. 2009, 55–91, 67f.

⁴¹ Zur Entfaltung des Konzepts einer postsäkularen Gesellschaft vgl. II.

Strukturen nicht automatisch eine Säkularisierung der Gesellschaft verbunden ist. Habermas hat mit seinen Arbeiten zur Rolle religiöser Akteure in modernen Gesellschaften ein Gesprächsangebot vorgelegt, das es von religiöser Seite und in diesem Fall von theologischer Seite erneut aufzunehmen galt. Mit seinen Diagnosen und Thesen hat Habermas zugleich das Selbstverständnis und das hiermit verbundene Verhältnis zur Moderne auf die Tagesordnung der Debatten gesetzt. So sind mit der Forderung nach einem Ernstnehmen religiöser Positionen im Bereich von Sinnfragen und ethischen Fragen zugleich Forderungen an religiöse Bürger verbunden, sich in ein Verhältnis zu den Herausforderungen zu setzen, die mit der Moderne verbunden sind. Das Anliegen der vorliegenden Arbeit besteht dabei darin, das Reflexionsangebot von Habermas zur Rolle religiöser Beiträge in der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften aufzunehmen und aus theologischer Sicht zu bearbeiten. So sollen in einem ersten Schritt diejenigen Thesen rekonstruiert werden, die Habermas im Lauf der letzten Jahre entwickelt hat. Anschließend werden diese in den Kontext zweier Debatten gestellt. Zum einen diejenige zwischen Jürgen Habermas und Rudolf Langthaler, die sich um die Interpretation der kantischen Religionsphilosophie entwickelte.⁴² Zum anderen war der Begriff der *Postsäkularität* selbst – lange Zeit Synonym für eine breitere Thematisierung von Religion – Gegenstand einer Debatte und wurde einer breiteren Kritik unterzogen. Die wichtigste Rolle spielt dabei die Kritik von Hans Joas, dessen eigener Ansatz ebenfalls einen breiten Raum in dieser Arbeit einnehmen soll. Dies scheint aus zweierlei Gründen wichtig: Einerseits ist die Ergänzung soziologischer Handlungstheorien durch das Moment der Kreativität zentral, andererseits ist die Thematisierung der Wertentstehung von Bedeutung, da sie im Falle der habermasschen Philosophie selbst zu kurz zu kommen scheint.⁴³

⁴² Vgl. III.2.

⁴³ Vgl. III.3.

Auch wenn das Jahr 2001 häufig als Bruch im Denken Habermas' interpretiert wird,⁴⁴ sind gerade die Thesen, die Habermas entwickelt, nicht ohne seine bisherige Arbeit zu verstehen. Aus diesem Grund sind der konkreten inhaltlichen Auseinandersetzung dieser Arbeit drei Zugänge vorgeschaltet, die zentrale Elemente der Theorie kommunikativen Handelns, der Diskursethik und der Demokratietheorie im Hinblick auf die Fragestellung einer Relektüre unterziehen sollen.⁴⁵

Eine Religionsgemeinschaft, die sich auf die Bedingungen der Moderne und von Modernität einlässt, muss einen anderen Blick auf die eigene Tradition gewinnen und sich unter diesem Eindruck verändern. Dies gilt es wahrzunehmen. Dieser Aspekt wird in vielen Habermas-Rezeptionen jüngeren Datums zu wenig beachtet. Entsprechend ist es das Anliegen dieser Arbeit, das Gesprächsangebot von Jürgen Habermas an die religiöse Seite aufzunehmen. Dabei sollen, unter Beachtung der hier formulierten Anforderungen an religiöses Leben, nicht nur Aspekte für die Rolle religiöser Beiträge in der Öffentlichkeit erarbeitet, sondern auch Lernpotentiale für Religion, Kirche und Theologie, unter den Bedingungen von Modernität, ausgelotet werden.

⁴⁴ Vgl. II.1.

⁴⁵ Vgl. I.

I Zur Verortung der postsäkularen Gesellschaft im habermasschen Denken: Drei Relektüren

Die Texte von Jürgen Habermas zur Rolle religiöser Akteure in der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften müssen vor dem Hintergrund seiner früheren theoretischen Arbeiten verstanden werden. Dabei sind es vor allem drei theoretische Konzeptionen, die entscheidend für eine richtige Einordnung sind: die Theorie kommunikativen Handelns, die Diskursethik und die deliberative Demokratietheorie.

Entsprechend ist der eigentlichen Rekonstruktionsarbeit jüngerer Aufsätze von Jürgen Habermas eine Relektüre älterer Arbeiten vorangestellt, die diese drei Themenbereiche darstellt. Dies soll zum einen einer besseren Einordnung seiner Positionierung zur Rolle religiöser Akteure dienen. Zum anderen soll so eine verkürzte Lektüre verhindert werden, welche die Publikationstätigkeit nach 2001 ohne Kontinuität zu älteren Arbeiten versteht.

Die hierzu gewählte Reihenfolge orientiert sich nicht nur an der chronologischen Entstehung der unterschiedlichen Arbeiten. Sowohl die Diskursethik als auch das Modell der deliberativen Demokratie sind ohne die Theorie kommunikativen Handelns nicht zu verstehen.

1 Kommunikatives Handeln

1.1 Das Anliegen der Theorie des kommunikativen Handelns

Mit der Rede vom kommunikativen Handeln entwirft Jürgen Habermas eine Handlungstheorie, die die Beobachtung von Mechanismen der auf einvernehmliche Verständigung zielenden Kommunikationsprozesse in den Mittelpunkt der Erklärung sozialen Handelns¹ stellt.² Er versucht damit die sprachlich vermittelte

¹ Legt man zur grundsätzlichen Erläuterung der normativ-soziologischen

Koordination von Handlungsplänen unterschiedlicher Akteure im Zusammenspiel mit der sozialen Ordnung der Gesellschaft sowie deren Integration zu erklären. Gleichzeitig hält er an dieser koordinierenden Funktion von Sprache auch im normativen Sinne fest.³ Dies erscheint ihm angesichts gesellschaftlicher Veränderungen notwendig, die mit der Moderne verbunden sind.

In seiner Gesellschaftstheorie thematisiert Habermas die kommunikative Rationalität⁴ sowie eine Zweistufigkeit der Gesellschaft

Begriffe *Verhalten*, *Handeln* und soziales *Handeln* eine auf Max Weber zurückgehende Definition zugrunde, so umschreibt *Verhalten* alle Formen menschlicher Tätigkeiten. *Handeln* umfasst hingegen sinnhaftes Verhalten, wobei sich der Sinn, der auch die Nachvollziehbarkeit für andere verbürgt, sowohl auf das Ziel der Handlung, als auch auf die Handlung selbst beziehen kann. *Soziales Handeln* bezieht die soziale Dimension menschlichen Handelns mit ein, indem Handeln auf andere Handelnde bezogen wird. Vgl. Bernhard Miebach, *Soziologische Handlungstheorien. Eine Einführung*, Wiesbaden ³2010, 20ff.

² Das kommunikative Handeln ist nicht zweckorientiert zu verstehen und auf Verständigung ausgelegt. Es steht damit neben dem strategischen Handeln. Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1995, 439.

³ Vgl. Jürgen Habermas, Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns (1982), in: Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1995, 571–606, 571. Damit differenziert Habermas diesen Typ sozialen Handelns von vier anderen Grundbegriffen menschlichen Handelns. Er unterscheidet *teleologisches*, *strategisches*, *normreguliertes* und *dramaturgisches Handeln* vom kommunikativen Handeln selbst. Damit erscheint kommunikatives Handeln nicht als einziger Grundbegriff menschlichen Handelns, der sich von vorneherein auf zwischenmenschliche Handlungen bezieht. Die Typologie verdeutlicht zugleich die Bedeutung der Sprache für die Idee kommunikativen Handelns: „Der Begriff des *kommunikativen* Handelns schließlich bezieht sich auf die Interaktion von mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten, die (sei es mit verbalen oder extraverbalen Mitteln) eine interpersonale Beziehung eingehen. Die Akteure suchen eine Verständigung über die Handlungssituation, um ihre Handlungspläne und damit ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren.“ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1, 128.

⁴ „Sie erstreckt sich nicht auf ein selbsterhaltendes Subjekt, das sich vorstel-

(System und Lebenswelt) und entwirft so „eine Theorie der Moderne, die den Typus der heute immer sichtbarer hervortretenden Sozialpathologien mit der Annahme erklärt, daß die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche den Imperativen verselbstständigter, formal organisierter Handlungssysteme unterworfen werden.“⁵

Eine so angelegte Theorie, so die Hoffnung von Habermas, könnte das Projekt, das sich mit der normativ-befreienden Intention der Aufklärung verbindet, aufgreifen und weiterführen, ohne bei subjektphilosophischen Prämissen stehen zu bleiben.⁶

lend und handelnd auf Objekte bezieht oder auf ein bestanderhaltendes System, das sich gegen eine Umwelt abgrenzt, sondern auf eine symbolisch strukturierte Lebenswelt, die sich in den Interpretationsleistungen ihrer Angehörigen konstituiert und nur über kommunikatives Handeln reproduziert. So findet die kommunikative Vernunft nicht den Bestand eines Subjekts oder eines Systems vor, sondern hat Teil an der Strukturierung dessen, was erhalten werden soll.“ Ebd. 533.

Habermas nimmt hiermit einen Wandel im Denken vor, in dem der Vernunftbegriff im Sinne eines *linguistic turn* formalisiert und sprachphilosophisch ausgedeutet wird: „Einer *materialen Vernunft*, die sich in den Strukturen der Wirklichkeit wiedererkennt, einen Begriff vom Ganzen des Daseins und von der Letztbegründung des Wissens zu bilden versucht, steht nun eine *formale Vernunft*, die ihre methodischen Verfahren als wissenschaftlich auszeichnen will, sich auf die Erklärung einzelner Phänomene beschränkt und ihre eigene Fallibilität reflektiert, gegenüber. Die transzendente Stellung der Subjektivität wird durch eine in Verständigungskontexten performativ situierte Vernunft abgelöst.“ Asmus Trautsch, Glauben und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion, in: Philosophisches Jahrbuch 111, 1. Halbband, Freiburg i. Br. 2004, 180–198, Hervorhebung im Original.

Zum Gegenüber der beiden Vernunftbegriffe vgl. auch Saskia Wendel, Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine ‚moderne Religion‘. Was der ‚Postmetaphysiker‘ Habermas über Religion nicht zu denken wagt, in: Wenzel/Schmidt (Hg.), Moderne Religion?, Freiburg i. Br. 2009, 225–265.

⁵ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, 8; Ders., Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988, 404ff.

⁶ Vgl. Thomas McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1989, 512.

„Der soziologischen Handlungstheorie geht es nicht nur um formale Merkmale sozialen Handelns überhaupt, sondern um Mechanismen der Handlungs koordinierung, die eine regelhafte und stabile Vernetzung von Interaktionen ermöglichen. *Muster* von Interaktionen bilden sich nur heraus, wenn die Handlungssequenzen, zu denen verschiedene Akteure beitragen, nicht kontingent abreißen, sondern nach Regeln koordiniert sind.“⁷

Für Habermas folgt die soziologische Beschäftigung mit der Erklärung menschlichen Handelns einer anderen Perspektive als die Beschäftigung innerhalb der Philosophie. Den Ausgangspunkt bildet nicht das Subjekt im Gegenüber zu gesellschaftlichen Prozessen, sondern die gesellschaftlich wahrnehmbare intersubjektive Vernetzung und damit die Koordinierung von Handlungen auf der Grundlage von Verständigung.⁸

Entsprechend wählt Habermas für die Ausarbeitung einer kritischen Gesellschaftstheorie den Ausgangspunkt in alltäglichen Kommunikationsabläufen und der ihnen innewohnenden kommunikativen Rationalität. Das Gegenüber des Subjekts zur Welt, im Sinne eines teleologischen Handlungsverständnisses, kommt damit erst vermittelt über die Strukturen der Handlungs koordinierung in den Blick.⁹ Damit wird das Subjekt selbst als Individuum verstanden, das fähig ist, „*sich selbst* unter den Bedingungen einer *kommunikativ geteilten Intersubjektivität* verwirklichen zu können“¹⁰. Mit dieser Schwerpunktverlagerung vom Subjekt hin zur intersubjektiven Koordination von Handlungen sieht Habermas mehr Entwicklungsmöglichkeiten für eine kritische Theorie,

⁷ Habermas, Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, 571.

⁸ Ebd. 572; „*Verständigung* bedeutet die Einigung der Kommunikationsteilnehmer über die Gültigkeit einer Äußerung; *Einverständnis* die intersubjektive Anerkennung des Geltungsanspruchs, den der Sprecher für sie erhebt.“ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, 184. Hervorhebungen im Original.

⁹ Vgl. McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, 515.

¹⁰ Ebd. 528. Hervorhebungen im Original.